

شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد و احد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپین

اسدالله حیدرپور کیانی*

چکیده

مقاله حاضر تحقیقی است در اینباره که براساس دیدگاه افلوپین آیا انسان میتواند شناخت برهانی و استدلالی از احد داشته باشد یا خیر؟ و آیا میتواند توصیف و بیانی از او ارائه بدهد یا خیر؟ همچنین آیا انسان قادر به شناخت شهودی و حضوری از احد هست یا خیر؟ احد نسبت به خود از چه نوع شناختی برخوردار است، شناخت عقلی برهانی یا شناخت عقلی شهودی؟ افلوپین بر این باور است که انسان قادر به تفکر نظری و شناخت عقلی استدلالی از احد نیست و بدین سبب نمیتواند توصیف و بیانی از او ارائه نماید ولی انسان در یک شرایط خاص قادر به شهود احد و دریافت حضوری او خواهد بود و بنحوی اتحاد با احد پیدا خواهد کرد. تفکر و اندیشه استدلالی که در ذات خود ملازم با کثرت است در احد ذاتاً بسیط و محض راه ندارد، از اینرو او بنحو شهودی خودآگاه است و چون مبدأ همه چیز است و همه چیز در او حضور دارند، بنحوی که از خود آگاه است از غیر خود نیز آگاه است.

۵۹

* دکترای فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ a.heidarpour45@gmail.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۱



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

کلیدواژه‌ها: افلوپتین، شناخت عقلی، شناخت شهودی، توصیف‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری

* * *

مقدمه

از نظر افلاطون، احد یا مثال خیر فراسوی وجود^(۱)، غیرقابل شناخت عقلی و بیان‌ناپذیر است^(۲) و فهم صانع جهان نیز مشکل و توصیف او برای فهمیدن همه غیرممکن است.^(۳) اگرچه افلوپتین خود را پیرو افلاطون و احد خود را با احد رساله پارمنیدس و مثال خیر اعلی جمهوری یکی میدانند، اما برخی این تطبیق و تفسیر افلوپتین را قبول ندارند و احد افلوپتین را غیر از احد افلاطون میدانند.^(۴) افلوپتین با نظر ارسطو^(۵) مبنی بر یکی دانستن متعلق عشق نهایی و فعلیت محض با عقل محض موافق نیست و احد را برتر از عقل محض میدانند که به خود و غیر خود شناخت عقلی ندارد. بنظر ارسطو خدا که عقل محض است به بهترین متعلق که خودش است می‌اندیشد و در این اندیشیدن، عاقل و معقول یکی میشود، ولی افلوپتین اندیشیدن را مستلزم نقصان و دوگانگی فاعل و متعلق شناخت میدانند و این نوع اندیشیدن را با بساطت محض احد سازگار نمی‌بینند. برخی بر این باورند که از فیلون بعد، خدا بعنوان یک مفهوم ماورای فهم و توصیف‌ناپذیر در الهیات عقیده عمومی و فراگیر گردیده و قبول عام یافته است.^(۶) فیلون معتقد است که ما فقط از وجود خدا بجهت اینکه او علت جهان و موجودات است آگاهی داریم ولی از ذات او شناختی نداریم و در نتیجه نمیتوانیم نامی به او بدهیم. وی خدا را غیرقابل شناخت، غیرقابل توصیف و غیرقابل نامگذاری میدانند. فیلون با چنین اعتقادی نسبت به خدا، این سؤال را طرح نموده است که چگونه ما میتوانیم از خدا صحبت کنیم و اوصاف و نسبت‌های موجود در کتب مقدس را توجیه کنیم.^(۷) نسبت‌های موجود در متون دینی نمیتوانند از حدودی باشند که معمولاً سازنده اسنادند، چون این اوصاف از عوارض، اجناس و انواع نیستند.^(۸) قبل از افلوپتین، آلبینوس نیز به وصف‌ناپذیری خدا معتقد بود و همانند ارسطو او را غیرمتحرک ولی برخلاف ارسطو او را غیرمحرک مینامید که از طریق عقل در جهان عمل میکند و باور داشت که خدا جنس، نوع و فصل نیست. از اینرو در پی یافتن راه‌هایی برای آگاهی و داشتن تصور از خدا بود. در نظام

فکری نومنیوس^(۹) اصل نخستین هم عقل محض است و هم موجود مطلق و بسیط که مستقیماً در ایجاد جهان دخالت نمیکند و فقط به خود می‌اندیشد. بنظر وی دمیورژ یا صانع خالق جهان است. در نوشتار حاضر به این مطلب پرداخته میشود که افلوطین با توجه به چنین زمینه‌یی از بحث شناخت و توصیف احد در میان پیشینیان خود چه نظری در اینباره دارد. آیا وی اصل نخستین نظام عالم را شناخت‌پذیر میداند و برای انسان، قدرت در توصیف و بیان آن قائل است یا اینکه وی برای انسان آنچنان قدرت عقلی و استدلالی قائل نیست که بتواند به این طریق، شناختی از او بدست آورد و آنگاه آن را توصیف و بیان نماید؟ بعبارت دیگر، انسان نسبت به احد؟ قادر به چه نوع شناختی است و از داشتن چه نوع شناختی ناتوان است؟ احد نسبت به خود و غیر خود از چه نوع شناختی برخوردار است و عاری چه نوع شناختی است؟

فهم‌ناپذیری، توصیف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری احد

افلوطین در مورد شناخت انسان از احد قائل به شناخت‌ناپذیری عقلی، وصف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری است. وی در تثبیت این ادعا از دلایل زیر استفاده میکند:

۱. احد فراسوی همه چیزها و برتر از عقل و هستی است. او هیچیک از موجودات نیست بلکه مبدأ همه چیز است، بنابراین او چیزی نیست تا بتوان نسبت به او تعقلی داشت و توصیفش نمود.^(۱۰) احد چیزی نیست. او حتی هستی هم نیست، چون هستی دارای صورت و شکلی است که احد آن را حتی بصورت معقول ندارد. بنظر افلوطین هرچه هستی است در قالب شکل و صورت ظاهر میشود، آنهم نه شکل خاص بلکه تمامی شکل بنحوی که هیچ شکل و صورتی خارج از هستی نباشد. در نتیجه احد شکل ندارد تا هستی باشد. بدین سبب نه چیزی است و نه دارای کم، کیف، عقل و روح است. نه ساکن است و نه متحرک. نه در مکان قرار دارد و نه در زمان. این اوصاف مربوط به اموری هستند که دارای هستیند و احد هستی نیست. هیچ اصطلاح و سخنی را نمیتوان درباره او یافت. همه صفات حتی عالیترین آنها همه بعد از او هستند.^(۱۱) او فراسوی هستی است که نه مطابق محدود دارد و نه اسم مشخص. چون هر اسمی دارای مدلول خاصی خواهد بود. اصطلاح «فراسوی هستی و عقل» نیز اسم اصل نخستین نخواهد بود بلکه دلالت بر این معنای سلبی دارد که احد هستی نیست. چه اگر هستی باشد، دارای

۶۱



حدّ و خود محتاج اصل دیگری خواهد بود. بنابراین، بدین سبب که احد چیزی نیست، در کمند قوای برهانی و استدلالی در نمی‌آید و برای انسان شناختنی نخواهد بود تا بتواند توصیفی از آن ارائه بدهد.^(۱۲)

۲. متعلق شناخت و تعقل باید امر محدود و متعین باشد تا قوای ادراکی محدود انسان قادر به شناخت آن باشد و چون احد دارای شکل و صورت نیست، بنابراین نامحدود است و در نتیجه عقل انسانی محدود قادر به شناخت امر نامحدود نخواهد بود و طبیعی است آنچه شناختنی نباشد خبری از آن در دست نیست تا آن را بتوان توصیف و بیان نمود. احد چون محدودیتی ندارد بهمین جهت گفته‌اند^(۱۳) او بنحوی که بقیه موجودات دارای ذاتند، ذات ندارد. ذات او جدا و متمایز از وجودش نیست، از اینرو قابل توصیف مفهومی نیست.

۳. احد چون بسیط محض است و هیچ جنبه کثرت در او وجود ندارد، از اینرو نمیتوان هیچ شناخت عقلی از او در قالب مفاهیم بدست داد و در نتیجه نمیتوان هیچ خبر و توصیفی از او داشت.^(۱۴)

مسئله عدم قدرت بر شناخت و سخن گفتن از احد و در مقابل، اشتیاق به آگاهی از او و سخن گفتن درباره او بحث قابل توجه در اندیشه افلوطین است. بظاهر این بحث متعارض مینماید، از یکطرف ما قادر نیستیم که شناختی از او در قالب موضوع و محمول منطقی بدست آوریم و سخنی بگوییم و از طرف دیگر برای ما این توان نیست که درباره او تأمل و تفکر نداشته باشیم و سخنی نگوییم. اشتیاق نفس به حیات و عقل از آنروست که آن دو پرتوی از احد خیرند و احد خیر متعلق حقیقی و نهایی اشتیاق نفس است. آنگاه که روشنایی گرم‌کننده‌ی از احد می‌آید و بر نفس میتابد، نفس بیدار میشود و نیرو مییابد و بکمک یادآوری بسوی او حرکت میکند و در این راه باز نمی‌ایستد.^(۱۵)

افلوطین درباره این مسئله چنین مینویسد:

۶۲

بدون تردید درباره او سخن میگوییم ولی آنچه میگوییم او نیست. ما معرفت و تعقلی از او نداریم.^(۱۶) اینکه او را در شناسایی خود نداریم آیا به این معناست که به هیچ وجهی او را نداریم؟ اما ما - او را بنحوی داریم که - قادریم درباره او، نه از خود او، حرف بزنیم.^(۱۷)



باید بین اندیشیدن و سخن گفتن «درباره احد»^(۱) و کسب معرفت و سخن گفتن از «احد»^(۲) تمایز قائل شد. اندیشیدن و سخن گفتن «درباره احد» برای انسان فیلسوف اجتناب‌ناپذیر است ولی نسبت به خود «احد» خارج از توانایی عقل و نفس انسان است و اصل تناقض در مورد آن رعایت نمی‌گردد، زیرا چیزی به او نمیتوان اسناد داد؛ حتی همین معنا نیز خود متعارض است. هر دو قضیه متناقض بجهت خودتعارضی برای «احد» درست ولی «درباره احد» نادرست است، هر چند از نقطه نظر تفکر استدلالی یعنی بطلان تناقض ممکن نیست که هر دو قضیه نسبت به احد درست یا نادرست باشد.^(۱۸)

افلوپتین در قسمت دیگر از *انثادها* به این سؤال می‌پردازد که با فرض عدم شناخت از خدا چگونه ما درباره او صحبت می‌کنیم؟ و او را علت و مبدأ همه چیز مینامیم؟ پاسخ افلوپتین به این سؤال در این قسمت از *انثادها* در واقع تفسیر جمله پیش گفته اوست. وی در پاسخ می‌گوید: ما از احد صحبت نمی‌کنیم، ما از تجارب و احساس خودمان در هنگام نزدیکی و دوری با او سخن می‌گوییم، از تفسیر و بیان تجارب و احساس خودمان، از حضور احد در خودمان و نیز از حضور احد در اشیاء بعنوان ظهورات احد یاد می‌کنیم. آنگاه که از او صحبت می‌کنیم در واقع از خود صحبت می‌کنیم و نظر به چیزهای داریم که پس از او هستند. وقتی از او بعنوان علت همه چیز یاد می‌کنیم، در واقع از او چیزی نمی‌گوییم و علت بودن را بعنوان صفتی برای او بکار نمی‌بریم بلکه صفت عرضی خود را بیان می‌کنیم. با این نسبت به احد می‌خواهیم بگوییم ما از او چیزی داریم و وابسته به او هستیم.^(۱۹) ما در واقع نه از «خود او» بلکه «درباره او» صحبت می‌کنیم. تنها سخنی که میتوان گفت این است که او در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل است. اما این سخن نیز نامی برای مبدأ نخستین نیست بلکه حکایت از این میکند که او هیچیک از چیزها نیست و با این جملات فقط در میان خودمان به او اشاره می‌کنیم و از آنها برای تبادل افکار و گفتگو استفاده مینماییم.^(۲۰) فراسوی هستی بودن احد، نامی برای احد نیست بلکه بر این معنا دلالت دارد که او «این» یعنی یک موجود دارای شکل و صورت خاص نیست. بنابراین این عنوان و همینطور سایر عناوین به هیچ معنا دلالت بر خود احد ندارند و محیط بر معنای او و مبین مفهوم او نیستند.^(۲۱) افلوپتین تصریح میکند که

۶۳

1. speaking about the One and knowledge about the One.
2. speaking the One and knowledge the One.



حتی در مورد احد نمیتوانیم بگوییم «است» چون احد به «است» نیاز ندارد و ما فقط برای اشاره به ذات او این اصطلاح را بکار میبریم. همینطور هنگامی که میگوییم او عین «نیک» است، منظور بیان نام یا صفتی از او نیست بلکه میگوییم او خود خویش است.^(۲۲) بنظر افلوطین اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم حتی حق نداریم احد را «او» بنامیم.^(۲۳) باعتقاد وی سزاوارترین نامی که نه برای بیان هویت او بلکه برای اشاره به او و تبادل گفتار درباره او مناسب است، کلمه «احد» است، اما نه بدینمعنا که چیزی وجود دارد که واحد است بلکه منظور واحد حقیقی نه واحد عددی است.^(۲۴)

وقتی علت بودن را به «احد» نسبت میدهیم درواقع «درباره احد» سخن میگوییم و «درباره احد» سخن گفتن یعنی ما و همه موجودات وابسته به او هستیم و این تجربه وابستگی خود را توصیف میکنیم. وقتی از احد سخن میگوییم، در حقیقت براساس موجوداتی که بعد از احد هستند صحبت میکنیم. سخن از «احد» سخن «درباره احد» است و سخن «درباره احد» سخن از خودمان و جنبه‌های دیگر جهان است که مبین وابستگی، نقص و نیاز به امر برتر است.^(۲۵)

برخی در تفسیر نظر افلوطین مبنی بر اینکه نمیتوان اوصافی را به «احد» نسبت داد ولی «درباره احد» میتوان سخن گفت، بر جنبه بساطت محض احد تأکید نموده‌اند و بر این اعتقادند که ویژگیهای احد اگر دلالت بر تمایز واقعی با احد داشته باشد با بساطت احد ناسازگار خواهد بود، ازاینرو قابل اسناد به احد نیست ولی اگر صرفاً تمایز مفهومی باشد، اسناد اوصاف به احد منجر به ترکیب نخواهد شد. تقابل بین سخن گفتن از «احد» و سخن گفتن «درباره احد» اساساً همان تقابل بین اسناد ثبوتی و اسناد سلبی است که در اسناد ثبوتی بخاطر اینکه منجر به ترکیب در احد میشود، این اسناد غیرمجاز است و در دومی که اسناد بصورت سلبی و درباره احد است مجاز میباشد.^(۲۶)

همه دشواری در شناخت احد از این امر برمیخیزد که نوع اندیشیدن ما نسبت به او بدانسان که در مورد سایر اشیاء و موضوعات اندیشه میکنیم و به ماهیت آنها پی میبریم، نیست. اندیشه عقلی درباره احد رهگشا نیست. بنابراین همانطوری که افلاطون معتقد بود «احد نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید، نه نامی دارد و نه چیزی میتوان درباره او گفت».^(۲۷) گفتن و نوشتن درباره او تنها بجهت تعلیم و هدایت دیگران برای رسیدن به شناخت برتر که همان شهود و حضور

۶۴



نزد احد است، صورت میگیرد. گفتن و نوشتن ابزار و آغاز راهی است برای کسی که میخواهد به دیدن و نظاره احد بپردازد.^(۲۸) افلوپین استفاده از اوصاف موجودات مرکب برای توصیف احد را ناکافی میدانند ولی استفاده از آنها را از روی اضطرار جایز می‌شمارد و بر این اعتقاد است که در کاربرد هر اصطلاح و وصفی باید معنای تقریبی آن را فهمید و برای احد بکاربرد.^(۲۹)

افلوپین در عبارتی میگوید: هر سؤالی پرسیم خارج از ذات، عرض، علت و یا وجود یک چیز نیست و هیچیک از این چهار سؤال درباره احد درست نیست. سؤال از وجود احد صحیح نیست، زیرا او علت و اصل وجود همه موجودات است. او دارای علت نیست، زیرا مبدأ همه چیز است و فراسوی او علتی نیست. همینطور او عاری از اعراض است و ماهیتش برای ما شناختنی نیست.^(۳۰) و^(۳۱)

با توجه به این توضیحات روشن میگردد که بین عقیده افلوپین مبنی بر اینکه احد بسیط محض، برتر از عقل و هستی، خیر محض و مبدأ نخستین همه اشیاء است، با این ادعای وی که ما هیچ شناخت عقلی از احد نداریم، تهافتی وجود ندارد. زیرا آنگاه که وی نفی هر نحو شناخت عقلی میکند، منظور شناخت عقلی و استدلالی از «خود احد» است ولی آنگاه که اوصافی به احد نسبت میدهد، این اوصاف در واقع «درباره احد» است. نسبتهایی که «درباره احد» ذکر میشود از طریق سلب اوصاف و تشبیه او به موجودات صورت میگیرد که گرچه در ظاهر شناخت و سخن از خود «احد» است ولی در واقع «درباره احد» است نه خود «احد».

دادز در ضمیمه شماره یک ترجمه *اصول الهیات* پروکلس بنقل از ادوارد نوردن مینویسد: اصطلاح «خدای ناشناخته»^۱ و عقیده برخاسته از آن یک اصطلاح و نظریه یونانی نیست و در هیچیک از نویسندگان فرهنگ هلنیستی این عبارت بکار نرفته است. اگر این ادعا درست باشد، نظریه نوافلاطونی شناخت‌ناپذیری خدا، یک نمونه روشن از تأثیر مشرق زمین بر نوافلاطونیا خواهد بود. دادز در بررسی این نظر میگوید: افلوپین در *انتادهما* هیچگاه این اصطلاح را بکار نبرده است، هر چند عبارت نزدیک^(۳۲) به آن را بمعنای «شناخت»^۲ و «شناختن»^۳ استفاده کرده است.

۶۵

1. *γνωστος θεος*, (The Unknown God)
2. *γνωστον*
3. *γνωστω*



حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپین

همانطوری که ادوارد نوردن میگوید این اصطلاح اغلب در آثار گنوسیها یافت میشود. از آنجا که افلوپین از عقاید گنوسیها بویژه درباره جهان، خالق آن، وجود شر و نقش ایده‌های معقول آگاه بوده و تمامی رساله نهم از *نئاد دوم* را به تبیین و انتقاد از آن عقاید اختصاص داده، ممکن است نظریه خدای ناشناخته را مستقیماً و یا از طریق نومنیوس یا فیلون از فرقه گنوسیسم دریافت کرده باشد. ولی افلوپین درباره این نظریه به دو عبارت در آثار افلاطون ارجاع داده است: الف) قسمت ۱۴۲ رساله پارمنیدس «احد (که وجود ندارد) نه نامی دارد و نه میتوان از او سخن گفت و نه قابل شناخت، احساس و باور است». نه تنها افلوپین بلکه نوفیثاغوریان قرن اول میلادی و حتی احتمالاً آکادمی قدیم نیز عبارات این قسمت از رساله را مخصوص به احد میدانستند که در آن داشتن شناخت و تصور و ارائه بیان از او نفی شده است. ب) متن دیگر نامه هفتم شماره ۳۴۱-ه است که در آن افلاطون میگوید: «من تا کنون هیچ نوشته‌یی درباره مسائل اصلی فلسفه خود ارائه نکرده‌ام و در آینده هم ارائه نخواهد شد. چون برخلاف سایر علوم، طریقی برای بیان نمودن و به لفظ در آوردن مطالب اصلی فلسفه وجود ندارد.» افلوپین به مضمون این دو عبارت در ابتدای فصل چهار از رساله *نئاد شش* اشاره دارد و متن دوم را بر احد تطبیق نموده است. بر این اساس، عقیده دادز این است که نمیتوان پذیرش این نظریه توسط افلوپین را متأثر از گنوسیها دانست.^(۳۳)

مسئله قابل توجه دیگر این است که اصطلاح «ناشناخته»^۱ نسبت به خدا دارای معانی متعددی است و باید مشخص کرد که کدام معنا مورد نظر گنوسیها و کدام مورد نظر نوافلاطونیها بویژه افلوپین بوده است. این معانی عبارتند از: (۱) خدا بجهت بینامی ناشناخته است. (۲) خدا بدلیل محدودیتهای ذاتی قوای شناختی انسان در دسترس آگاهی انسان قرار نمیگیرد. (۳) خدا برای همه کسانی که از «الهام خاصی»^۲ برخوردار نیستند و در این زمینه تازه واردند ناشناخته است. (۴) گرچه ذات خدا ناشناخته و شناخت‌ناپذیر است ولی بصورت جزئی از طریق مراجعه به آثارش و نیز از طریق تشبیه با سایر علل فهم‌پذیر است. (۵) با مراجعه به ویژگیهای اثباتی خدا، او برای ما ناشناخته باقی میماند ولی با ملاحظه اوصاف سلبی او قابل فهم خواهد بود.

۶۶

1. *γνωστος*

2. special revelation



۶) خدا فقط در «وحدت» عرفانی^۱ (نظاره سالک اتحاد نفس خود با احد) قابل دسترسی است که این نوع شناخت قابل بیان نیست. از این شش معنا، معنای دوم همان شک‌گرایی یونانی است که در گفتار پروتاگوراس درباره‌ی خدایان بیان شده است و هیچ مفهوم شرقی یا عرفانی درباره‌ی این جریان یونانی وجود ندارد. معنای اول کاملاً بی‌ارتباط به بقیه معانی است. چهار نظریه دیگر با اعتقاد به تعالی الهی، در واقع چهار روش متفاوت فرار از شک‌گرایی است. از این روشها، روش سوم، شیوه شرقی است و عاری بودن مکتب افلوپینی از این معنای سوم، آن را نه بعنوان دین بلکه بعنوان فلسفه نمودار میکند. اما سه طریق اخیر (تشبیه، سلب و وحدت عرفانی یا خلسه)^۲ از راههای شناخت خداست که قبل از افلوپین بخشی از سنت افلاطونی بود و در *نئادهای افلوپین* بیان گردیده است. آلبینیوس، افلوپین و پروکلس طریق تشبیه را به تمثیل خورشید در جمهوری (۵۰۷-۵۰۹) و طریق خلسه و جذب را به آموزه دیوتیما در رساله مهمانی و به جرقه یکباره مشتعل یافته نامه هفتم شماره ۳۴۱ افلاطون مرتبط میکنند. افلوپین روش سلب را نه به افلاطون بلکه به نوفیثاغوریان ارجاع میدهد. ولی دادز میگوید: اینکه قبل از پروکلس در تفسیر قضیه اول پارمنیدس، نوفیثاغوریان به روش سلب دست یافته باشند، بعید است. ولی روش سلبی، اوج منطقی دیالکتیک نزولی افلاطون است و دلیلی نیست که ما این روش را به مشرق زمین نسبت بدهیم. اما دو روش تشبیه و شهود، سنت خاص افلاطونی نیستند. نظریه شناخت خدا از طریق آثار، نظریه‌ی معمولی از تفکر هلنیستی متأخر است. دادز در پایان این بحث میگوید: یافتن ریشه و خاستگاه واحد برای چنین نظریات مبهم و مشوش کاری بیفایده است. چنین سنتی که افلوپین از افلاطونیهی میانه و از مردانی چون نومینیوس به ارث برده است، در همبستگی با متون و سنت افلاطونی است. در این سنت است که این باورها بنیاد فلسفی مییابند. شناخت خدا از طریق تشبیه، تنها آنگاه معتبر است که جهان جسمانی تصویر خدایان معقول باشد و روش وحدت عرفانی و خلسه زمانی معنادار است که فرد در کنه ذاتش و بعبارتی در نهانترین ژرفای وجودش توانایی اتحاد با خدا را داشته باشد. بنظر دادز استخراج و ریشه‌یابی احد شناخت‌ناپذیر نوافلاطونیهی از خدایان ناشناخته گنوسیها و

۶۷

1. unio mystica
2. ecstasy



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۵۹-۷۶

حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپین

جذب افلوپین از جذب فیلون، فریب خوردن از کلمات و ارتکاب اشتباه رایج استنتاج وحدت در اندیشه از وحدت در لفظ است. از اینرو نباید لزوماً از بکارگیری الفاظ یکسان در نظامهای فکری مختلف، معنای واحدی انتظار داشت. نظریه افلوپینی و دیگران هرچند بمنظور راهکاری برای مشکلات یکسانی است ولی راهحلهای آنها یکی نیستند.^(۳۴)

در بحث شناخت عقلی که گفته شد شناخت «درباره احد» است نه «خود احد»، این شناخت به چهار طریق ممکن است و افلوپین، علاوه بر اینکه به هر کدام جداگانه در جاهای متعدد از *انئادها* اشاره نموده، در فصل ۳۶ رساله ۷ / *انئاد* ۶ به هر چهار روش اشاره کرده است:^(۳۵) (۱) شناخت سلبی (۲) شناخت تشبیهی (۳) شناخت از طریق موجوداتی که بعد از احد قرار دارند. (۴) شناخت صعودی. این چهار روش را روشهای الهیات عقلی و سنتی در سنت افلاطونی مینامند.^(۳۶)

افلوپین روش انتزاع را به اسناد و توصیف احد به آنچه نیست نه به آنچه هست، معنا میکند^(۳۷) و انتزاع به این معنا همان روش سلب است. ارسطو نیز واژه سلب را بعنوان کیف قضیه بکار برده است که در آن محمول از موضوع سلب میگردد ولی این اصطلاح با اصطلاح «فقدان»^۱ یعنی ملکه و عدم ملکه در ارسطو از یکدیگر متفاوت است.

روش دوم در فهم و سخن گفتن از احد، همان تشبیه شناخت وجود مثال خیر به خورشید در رساله *جمهوری* (۵۰۸-۵۰۹) است. افلوپین نیز در *انئاد* (۶.۷.۳۶) با استفاده از تشبیه معقولات ناشی از احد به اشیاء محسوس موجود از نور خورشید به شناخت وجود احد دست مییابد و همانند افلاطون میگوید: همچنانکه خورشید هم علت پیدایی چیزهای محسوس و هم علت دیده شدن آنهاست و در عین حال نه خودش نیروی باصره است و نه اشیاء محسوس، ذات نیک نیز علت جوهر و عقل و علت دریافته شدن آنهاست و در عین حال خودش نه هستی است و نه عقل.^(۳۸)

روش سوم فهم و شناخت خدا که همان روش صعودی در افلوپین است، مستخرج از رساله *مهمانی*^(۳۹) افلاطون است. آلبینیوس با تأثیر از رساله *مهمانی*، معتقد است بهمره نظاره مراتب صعودی زیبایی و رسیدن به مثال زیبایی، انسان مفهومی از احد متناسب با جایگاه رفیعش در ذهن خود میسازد. افلوپین در توصیف

1- στερησις (= privation)

سالکین این روش میگوید: اینان که عشق به حرکت استعداد فطریشان است، همینکه چشمشان به زیبایی می‌افتد، اشتیاق به تولید سراپای وجودشان را فرامیگیرد و به درد زایش گرفتار میگردند ولی زیبایی تن آنها را قانع نمیکند و نفس آنها بسوی امور با ارزشتر پر میکشد و به زیبایی نفس، فضیلت، علم، عدالت و آداب و رسوم روی می‌آورد، ولی باز نفس انسانی آرامش ندارد و در این مرحله نمی‌ایستد و فراتر میرود و به سرچشمه زیبایی میرسد و از آنجا به مبدأ نخستین که زیبایی او از خودش است میرسد.^(۴۰)

شناخت عقلی از طریق موجودات درباره احد به این است که افلوطین چون میبیند موجودات محسوس و معقول دارای ترکیب، کثرت، عدم استقلال، نقصان و نیازمندی هستند و چون چنین موجوداتی وجود دارند، پس باید مبدأ نخستینی باشد که هیچ نحو کثرتی در او نباشد و بینیا از غیر باشد و غنای ذاتی داشته باشد. افلوطین معرفت حاصله از این چهار روش را معرفت علمی میدانند که مقدمه برای رسیدن به حضور^۱ و شهود احد است. معرفت علمی ما را بسوی خدا هدایت میکند و در ما ایجاد تحریک و شوق مینماید تا از این معرفت به معرفت شهودی برسیم.^(۴۱) معرفت شهودی از معرفت علمی برتر است.^(۴۲) (بررسی بیشتر این چهار روش در این مقال نمیگنجد).

معرفت شهودی انسان از احد

بنظر افلوطین، عقل دارای دو نیروست: با یک نیرو به تفکر و اندیشه میپردازد و به آنچه در خود دارد یعنی به مثل مینگرد و به معرفت حصولی نایل میگردد ولی با نیروی دیگر به آنچه برتر از عقل است یعنی به احد از طریق شهود دست مییابد. دیدن اول، دیدن عقل متفکر و دیدن دوم، دیدن عقل عاشق است که مست نکتار گردیده و مستی ناشی از دیدن شهودی برای او برتر از هوشیاری و اندیشیدن است.^(۴۳) عقل عاشق دیدن و شهود محض^۲ است که متعلق ندارد، چون احد چیزی نیست تا متعلق عقل عاشق باشد. شهود محض یک نوع تماس، برخورد و تأثیر است

1. Θε'α, vision

2. vision sans objet



که عقل عاشق در زمان صدور^(۴۴) از خیر اعلی آن را تجربه نموده است.^(۴۵) معرفت عقل عاشق، معرفت حضوری، کشف معنوی و طریق عرفانی است. بطور کلی در نظام فکری افلوطین براساس دو نیروی عقل سخن از دو روش است: یکی روش الهیات عقلی انتزاع و صعود است و دیگری روش تجربه معنوی و عرفانی است که هر دو بصورت موازی به احد ختم میشوند. در اولی گذشتن و فراتر رفتن از صور و در دومی دوری جستن و چشمپوشی از همه صور است. اولی انتزاع و سلب صور و دومی ریاضت عرفانی در کنار زدن همه صور است. روش تجربه معنوی نفس مفهومی نیست که نفس از ایده‌ها گذر کرده و به مراحل بالاتر دست یابد. در این روش، نفس عملاً همه اشیاء و صور عقلی و حتی عقل را از خود دور میکند و پیوسته خود را به خیر برتر نزدیک مینماید. در این روش، سخن از انتزاع و سلب مفهومی احد و صعود به معنایی که در هیچ لفظی نگنجد نیست، بلکه آزادی و رهایی خارجی از هر چه غیر احد برای رسیدن به احد است.^(۴۶)

باور اصلی افلوطین درباره معرفت از احد این است که با گوش نمیتوان او را دریافت و با شنیدن نمیتوان چیزی از او فهمید بلکه اگر اصلاً برخوردی با او امکانپذیر باشد، از طریق دیدن است، اما نه دیدنی که شکل و صورت ببیند.^(۴۷) افلوطین میگوید: در او از طریق چیز دیگر نظاره نکن، زیرا در این حالت فقط اثری از او خواهی یافت نه خود او را.^(۴۸) وی در پاسخ این سؤال که اگر احد برتر از عقل و هستی است، چگونه میتوان او را دریافت؟ بر این نظر است که در ما چیزی از اوست و آنچه در ماست با او شباهت دارد و بطور کلی هیچ چیزی نیست که احد در او نباشد، ازاینرو در هر جا میتوانید او را دریابید.^(۴۹) در واقع افلوطین معرفت شهودی از احد را با نظریه حضور توضیح میدهد و بر این باور است که آنچه موجب جدایی اشیاء معقول از یکدیگر میگردد، وجود غیریت و اختلاف در میانشان است و الا

۷. هریک برای دیگری حاضر خواهند بود. خیر اعلی متضمن هیچ غیریتی نیست، ازاینرو همیشه با ماست ولی ما هنگامی با او هستیم که غیریتی در ما نباشد. ما همیشه در گرداگرد او هستیم ولی همیشه در او نمینگریم.^(۵۰)

در نظام فکری افلوطین، انسان نسبت به بسیط مطلق، هیچ شناخت عقلی ندارد، فقط برخورد و نظاره است و در لحظه برخورد هیچ توانی برای اندیشیدن و سخن

گفتن از او نیست و اندیشیدن درباره او پس از این برخورد صورت میگیرد. در لحظه برخورد و نظاره نفس آکنده از نور است، اما نه نوری که بوسیله آن، احد دیده شود. احد خود نور است و این نور و درخشش است که مبدأ مابعد خود میگردد.^(۵۱) برای صعود بسوی او و نظاره‌اش باید هر نوع تعین را از او سلب نمود و او را از هر نوع دویی عاری کرد. هیچگاه نباید در این اندیشه بود که چیزی به او بیفزایید. با افزودن چیزی، او را کاهش داده و محدود ساخته‌اید. او برتر از هر چیزی است. اگر انسان بخواهد از اصل نخستین نور یابد و به او نزدیک شود، باید او را از هر نقش و صورتی دور نگه دارد و خود را نیز از امور بیرونی پیراسته نماید؛ همانند ماده که اگر بخواهد نقش همه چیز را بگیرد، باید از هر نقشی آزاد باشد و همانند انسان آنگاه میتواند در مورد چیزی بدرستی بیندیشد که ذهن خود را از توجه به بقیه امور بازدارد. انسان برای دریافت و نظاره احد بایستی به درون خود رو کند و از هر چه امر بیرونی است چشم بپوشد و بعبارتی برای نظاره او باید از غیر او دست کشید و آنگاه به بارگاه او ره یافت تا این آمادگی نباشد دریافت او ممکن نیست. او برای کسی که استعداد دریافت او را ندارد حاضر نیست. افلوطین در تأیید این آمادگی بنقل از دیگران این معنا را نقل میکند که او برای هیچکس در بیرون نیست بلکه در همه است بی‌آنکه بدانند و این انسانها هستند که از او میگریزند و بعبارتی درستتر، از خود میگریزند و چون خود را گم کرده‌اند نمیتوانند دیگری را بجویند^(۵۲) نفس انسانی آنگاه آکنده از اشتیاق رسیدن به احد میشود که هر صورت حتی صورت معقول را از خود دور سازد نفس باید بکلی از هر چیز خالی گردد تا بتواند با او برخورد نماید. مبدأ نخستین هنگامی سعادت بهره‌وری از خود را به انسان میدهد که نفس از هر چه غیر او چشم بپوشد و خود را تا آن حدّ که ممکن است همانند او بیاراید آنگاه او را در خود خواهد یافت و درمییابد که چگونه با او یگانه شده است. بنابراین، وحدت عرفانی انسان با احد هنگامی ممکن است که نفس شبیه احد گردد.^(۵۳)

۷۱

افلوطین در بیان دیگر، دریافت و شهود احد را این چنین گزارش میکند که ما همیشه در گرداگرد او هستیم ولی همواره در او نمینگریم و متوجه او نیستیم. آنگاه که به خود آییم و خود را برآمده از او بدانیم و رو سوی او نماییم آرامش بر ما مستولی میگردد و او را درمییابیم و همچون گروهی از مجذوبان حلقه‌یی به گرد او

حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوطین



میسازیم بنابراین ما از او بریده و جدا نیستیم مانند گروهی از خوانندگانیم که به دور رهبر گروه حلقه زده‌ایم ولی گاهگاه سر به عقب برمیگردانیم و به بیرون مینگریم و در آن حال به اشتباه می‌افتیم و غلط می‌خوانیم ولی همینکه توجه خود را دوباره معطوف رهبر گروه نماییم درست خواهیم خواند.^(۵۴) براساس ترتیب و چینش موجود رساله‌ها، افلوطین در آخرین جمله کتاب خود این چنین می‌گوید: چنین است زندگی خدایان و آدمیان خدایی: آزادی از زنجیرهای زمینی، زندگی عاری از شهوات این جهانی و گریز در حال تنهایی بسوی احد.

افلاطون نیز به این روش عرفانی در رساله *فایدروس* باور داشت و بر این عقیده بود که نفس هر انسانی ضرورتاً خود حقیقت را قبل از اینکه در کالبد انسانی قرار بگیرد در عالم معقول مشاهده کرده است ولی یادآوری آن حقیقت در زندگی زمینی برای هر نفسی آسان نیست و کسانی که قادر به این یادآوری هستند بسیار اندکند و آنگاه که این گروه اندک در این عالم خاکی نقش و تصویری از حقیقت آن عالم ببینند چنان مجذوب و مشتاق میگردند که عنان اختیار از دست میدهند.^(۵۵) ارسطو نیز میگوید زندگی خدا که همان عقل الهی است بهترین گونه زندگی است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم.^(۵۶) وی در *اخلاق نیکوماخوس* میگوید: انسانی که قوه تعقل خود را بکار اندازد و آن را تقویت و بر طبق آن عمل نماید در بهترین وضعیت نسبت به عقل قرار دارد و نیز بنظر میرسد که از همه چیز به خدایان (خدا) نزدیکتر شده است.^(۵۷) همچنین وی معتقد است که اصول و مبادی وجود دارند که از طریق حکمت عملی، نظری و هنر قابل دریافت نیست، ازاینرو فقط وجود عقل شهودی است که میتواند ابزار شناخت این امور گردد.^(۵۸)

شناخت عقلی و شهودی احد

افلوطین به دلایل زیر می‌گوید که احد حتی نسبت به خود نیز شناخت عقلی و برهانی و بعبارتی علم حصولی ندارد. او بصورت برهانی و عقلی نه نسبت به خود می‌اندیشد و نه نسبت به غیر خود. زیرا:
اولاً، شناخت عقلی حتی در جایی که فاعل و متعلق شناخت در مصداق یکی باشد، نیازمند دو جهت فاعل شناسا و متعلق شناخت است. بدین ترتیب خودآگاهی

۷۲



در واقع آگاهی از کثرت خواهد بود و این با بساطت محض احد منافات دارد.^(۵۹) ثانیاً، او از هر حیث کامل است و هیچ جهت نقصی در او راه ندارد تا بخواهد آن را برطرف نماید. بدین سبب او قائم و خودبسند و در نتیجه در خود ساکن و ثابت است ولی اندیشیدن نیازمند حرکت برای رسیدن به کمال است.^(۶۰) در واقع شناسایی نوعی خواستن است، همانند یافتن برای کسی که جستجو میکند؛ اما آنچه مطلقاً غیر از همه چیز است بدنبال یافتن چیزی درباره خود نمیگردد بلکه در خود ثابت و ساکن است.^(۶۱) ثالثاً، شناخت به چیزی تعلق میگیرد ولی احد چیزی یعنی موجودی نیست، بلکه مبدأ همه چیزهاست. او ورای شناسایی و برتر از شناسایی است. رابعاً، اندیشیدن تحقق و فعلیت است و عقل از این اندیشیدن نخستین فعلیت را دریافت نموده است. فعلیت نیازمند علتی است که خود فعلیت نباشد بلکه برتر از آن باشد. ازاینرو اگر احد به خود بیندیشد، نیازمند علتی خواهد بود که به او فعلیت بدهد، در حالی که او برتر از فعلیت است.^(۶۲) اعتقاد به اندیشیدن و هر نوع شناخت برای مبدأ نخستین با بینبازی او منافات خواهد داشت. هر نوع دوگانگی و نیاز را باید از او سلب نمود. او بدون اندیشیدن کامل است.^(۶۳) بنابراین فراسوی هستی و عقل بودن احد دلالت بر این معنا دارد که او نه تنها متعلق تعقل قرار نمیگیرد و از دسترس شناخت عقلی و علم حصولی پنهان است، بلکه فاعل تعقل نیز واقع نمیشود. او حتی به این نحو شناخت خودآگاه هم نیست.

عقیده افلوطین در مورد شناخت شهودی احد از خود این است که او خود را بیواسطه درمییابد و این دریافت مستقیم بسیط است و اندیشیدن نیست. او با عمل شهودی خود را مییابد. علم احد به خود علم حضوری و این علم عین ذات اوست.^(۶۴) احد که معقول عقل است و عقل با تعقل احد از حالت بیتعینی خارج گردید (و در واقع چون تحقق عقل به اندیشیدن است و اندیشیدن موضوع اندیشه میخواهد که قبل از عقل باید تحقق داشته باشد، ازاینرو نخستین معقول عقل که عقل را عقل میکند احد است) در خویش ثابت و ساکن است و نیاز به متعلق اندیشیدن همانند سایر فاعلهای شناسا ندارد، با وجود این، احد ناخودآگاه نیست، بلکه او از خود و آنچه در خود و بهمراه خود دارد آگاه است، ولی آگاهی شهودی نه آگاهی از سنخ آگاهی عقل که احتیاج به معقول دارد. او نه تنها خودآگاه است بلکه به این خودآگاهی نیز

۷۳

آگاهی دارد.^(۶۵) در آگاهی شهودی احد این چنین نیست که فاعل و متعلق شناخت یکی باشند، بلکه اساساً آگاهی شهودی متعلق شناخت ندارد و در این نوع شناخت ترکیب و قصدیت وجود ندارد.^(۶۶)

اما شناخت مبدأ نخستین نسبت به موجودات نیز حضوری است؛ به این معنا که چون او مبدأ و مصدر همه چیز است و همه چیز بصورتی که با بساطت احد منافات نداشته باشد در او حضور دارد؛ بدین سبب همانطور که او از خود علم حضوری و شهودی دارد، به آنچه در او هست نیز علم شهودی دارد.

پی نوشتها:

۱. افلاطون، جمهوری، ۵۰۹b.
۲. همو، پارمنیدس، ۱۴۲a.
۳. همو، تیمائوس، ۲۸c.
4. Gerson, L.P., *Plotinus*, pp. 199-200.
۵. ارسطو، متافیزیک، ۱۴-۱۰۷۲b.
6. Wolfson, H.A., *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, p. 58.
7. Philo, II. pp. 11, 73, 127.
8. *Ibid.*, pp. 109-110, 130-131.
9. Guthrie, K.S., Numenius, *The Father of Neo-Platonism*, fr.25-26.
۱۰. افلوپتین، *انفادها*، (۱-۶) ۵.۳.۱۳.
۱۱. همان، ۶.۸.۸ و ۶.۹.۳.
۱۲. همان، ۵.۵.۶.
13. Gerson, L.P., *Plotinus*, p. 13.
14. *Ibid.*, p. 12.
۱۵. *انفادها*، ۶.۷.۲۱-۲۲.
۱۶. بنظر، محمدحسن لطفی در ترجمه فارسی این قسمت از *انفاد* دقت کافی بکار نبرده است. وی قسمت (۱-۲) ۵.۱۴.۳ *انفادها* را اینچنین ترجمه نموده است: پس چگونه میتوانیم «درباره او» سخنی بگوییم؟ البته «درباره او» سخن میگوییم ولی آنچه میگوییم «او» نیست، «نه او را میشناسیم و نه میتوانیم درباره اش بیندیشیم.» ترجمه درست قسمت اخیر که پررنگ شده عبارت است از: نه «او» را میشناسیم و نه میتوانیم به «او» بیندیشیم. یا همانطوری که مکنّا و آرمسترانگ این عبارت را اینچنین ترجمه نموده اند: «we have neither knowledge or thought of it» در ترجمه فارسی آن بگوییم: «ما شناخت و اندیشه‌یی از «او» نداریم.»
۱۷. *انفادها*، (۱) ۵.۳.۱۴.
18. Nikulin, Dmitri, *The one and many in Plotinus*, pp. 329-330.
۱۹. *انفادها*، (۵۲-۴۸) ۶.۹.۳.
۲۰. همان، (۷-۱) ۵.۳.۱۳ و (۴۳-۴۰) ۵.۹.۶.
۲۱. همان، (۱۵-۱۰) ۵.۵.۶.

۲۲. همان، ۶.۷.۳۸(۸-۱).
۲۳. همان، ۶.۹.۳ (۵۳).
۲۴. همان، ۶.۹.۵ (۴۵-۳۴).

25. O'meara, D.J., *Plotinus, An introduction to the Enneads*, pp.58-75.

26. Gerson, L.P., *Plotinus*, p. 16.

۲۷. پارمنیدس، ۱۴۲a.
۲۸. انشاده، ۶.۹.۴ (۱۵-۱۰).
۲۹. همان، ۶.۸.۱۳ (۵۲-۴۸).

30. Armstrong, A.H., *Plotinus*, pp. 53-54.

۳۱. انشاده، ۶.۸.۱۱ (۱۳-۵).
۳۲. همان، ۵.۱۳.۳ و ۳.۵.۱۴.

33. Proclus, *Elements of Theology*, pp. 310-311.

34. *Ibid.*, pp. 311-313.

۳۵. محمدحسن لطفی در ترجمه سطرهای ۷-۹ این قسمت *انشاد* روش سلب یا انتزاع که افلوپتین با اصطلاح «aphairesis» بعد از واژه «analogies» آورده را ذکر نکرده است ترجمه وی عبارت است از: این دانش را بیاری تمثیلهای و شناسایی آنچه از او صادر میشود و از طریق مراحل صعود میتوان بدست آورد. ولی مترجمین انگلیسی زبان مانند مکنا و آرمسترانگ و مترجم فرانسوی زبان بنام هِدو از چهار روش یاد کرده‌اند و در ترجمه برخی کلمه «abstractions» و برخی کلمه «negations» آورده‌اند. آرمسترانگ این چنین ترجمه کرده است: «We are taught about it by comparisons and negations and knowledge of the things which come from it and certain of methods of ascent by degree.» «analogies» بهتر است از کلمه تشبیه استفاده شود.

36. Hadot, P., Introduction, *Commentaire et Notes*, in *Plotin, Traité 38 (VI,7)*, pp. 44-45.

۳۷. انشاده، ۶.۳.۱۴ (۷-۳).
۳۸. همان، ۶.۷.۱۶ (۲۵-۱۵).
۳۹. رساله مهمانی، ۲۱۰-۲۱۲.
۴۰. انشاده، ۵.۹.۲ (۸-۲).
۴۱. همان، ۶.۹.۴ (۱۴-۱۳).
۴۲. همان، ۴.۹.۶.
۴۳. همان، ۶.۳۵.۷ (۲۷-۲۰) و ۱۰.۳.۵ (۴۴-۴۰).
۴۴. همان، ۲.۴.۵ (۶) و ۱۶.۷.۶ (۱۰).

45. Hadot, P., *op.cit.*, (VI,7), p. 342.

46. *Ibid.*, pp. 44, 50.

۴۷. انشاده، ۶.۵.۵(۳۵).
۴۸. همان، ۵.۵.۱۰ (۲-۱).
۴۹. همان، ۳.۸.۹ (۲۵-۱۸).
۵۰. همان، ۶.۹.۸ (۳۵).
۵۱. همان، ۶.۷.۳۶ (۱۹-۱۸) و ۵.۳.۱۷ (۲۸-۲۵).
۵۲. همان، ۶.۹.۷.
۵۳. همان، ۶.۷.۳۴.
۵۴. همان، ۶.۹.۸.

۷۵



حیدریور کیایی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپتین

۵۵. افلاطون، فایدروس ۲۵۰.

۵۶. متافیزیک، ۱۰۷۲.b۱۵.

57. Aristotle, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. R. C. Brtlett and S.D. Collins., 1179a(23-25).

58. *Ibid.*, 1141a(4-7).

۵۹. انشاده، ۱۳.۳.۵

۶۰. همان، ۱۱-۱۶) ۲.۵.۶

۶۱. همان، ۴۹-۵۳) ۱۰.۳.۵

۶۲. همان، ۸-۱۲) ۹.۳.۳

۶۳. همان، ۵-۱۳) ۳.۵.۳

۶۴. همان، ۱۰ و ۱) ۳۹.۷.۶

۶۵. همان، ۱۵-۱۹) ۲.۴.۵

66. Bussanich, J., *Plotinus's Metaphysics of the One*, p. 62.

منابع فارسی:

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۲. افلوپین، دوره آثار فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ۲ و ۱۳۶۶.
۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرفالدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.

منابع انگلیسی:

1. Proclus (1992), *Elements of Theology*, trans. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press.
2. Nikulin, D. (1998), *The One and Many in Plotinus*, Hermes, 126. Bd. H. 3, pp. 326-340.
3. Wolfson, H.A. (1947), *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, Harvard Studies in Classical Philology, vols. 56/57, pp. 233-249.
4. O'meara, D.J. (1995), *Plotinus, An introduction to the Enneads*, Oxford University Press.
5. Gerson, L.P. (1998), *Plotinus*, Routledge, London and New York.
6. Armstrong, A.H. (1962), *Plotinus*, Collier Books, New York.
7. Guthrie, K.S., *Numenius, The Father of Neo-Platonism*, London, Gorge Bell And Sons.
8. Plotinus (1969), *The Enneads*, trans. S. Mackenna London, Faber and Faber Limited.
9. _____, (1988), *Plotinus, VII, Enneads VI, 6-9*, trans. A.H. Armstrang, Harward University Pres, London.
10. Hadot, P. (1988), *Commentaire et Notes*, in *Plotin, Traité 38 (VI,7)*, Les E'ditions Du Cerf, Paris.
11. Bussanich. J. (2005), *Plotinus's Metaphysics of the One*, The Cambridge Companion to Plotinus, edited by Gerson, L.P., Cambridge University Press.
12. Aristotle, (2011), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. R. C. Brtlett and S.D. Collins, The University of Chicago Press, Chicago and London.

۷۶



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲